47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 46 13 NOVEMBRE 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens de relire votre réponse à une question de l'an dernier, p. 147. Il me semble que vous êtes trop exclusif en n'admettant la *sanatio in radice* que pour les cas d'irrégularité provenant de ce qu'un mariage a été conclu devant un prêtre qui n'était pas curé, ou qui reçoit le consentement hors de sa paroisse, ou qui n'a, pour ce faire, pas de délégation.

Je connais un cas où la *sanatio in radice* a été accordée, et dans lequel il s'agissait d'un mariage nul pour disparité de culte. Et même, dans ce cas, le mari ne voulait pas entendre parler d'un mariage religieux ou d'une dispense, et la *sanatio* a été accordée sans qu'il le sût.

R. — Vous êtes dans l'erreur en pensant que nous ne déclarons possible la *sanatio in radice* que pour les cas que vous énumérez, et qui ne regardent uniquement que les défauts qui peuvent provenir de l'action du curé ou du prêtre qui a reçu le consentement matrimonial : action en dehors de la paroisse, défaut de délégation, etc. Votre confusion vient de ce que vous avez pris pour exposé d'une doctrine les exemples que nous avons donnés et ces exemples seulement. Si nous avons pris des exemples de cette sorte, c'est qu'ils sont les plus simples, et qu'ils ne peuvent pas prêter le flanc à quelques particularités qui pourraient, en faisant dévier parfois la question, nuire à la clarté du point spécial à établir. Les exemples n'ont valeur que d'explication, et il ne faut pas croire que la doctrine que l'on veut faire comprendre par eux n'a de compréhension que celle qui se rapporterait uniquement à l'ordre d'exemples choisis.

De fait, le remède extraordinaire de la *sanatio in radice* s'applique, non pas seulement aux mariages nuls pour défaut de forme de célébration, mais à tous ceux qui n'ont pas eu de valeur en raison de tout empêchement dirimant de droit ecclésiastique. Les seules conditions pour que la *sanatio in radice* puisse être accordée, sont : 1° que l'empêchement soit de droit ecclésiastique, et qu'il ne soit pas de droit divin, comme par exemple l'empêchement de lien, l'empêchement de consanguinité en ligne directe, etc. ; et 2° que le mariage nul qu'il s'agit de régulariser ait comporté un véritable consentement matrimonial, c'est-à-dire qui, de lui-même, en soi, eût été suffisant pour produire le contrat matrimonial s'il n'y avait pas eu l'obstacle de l'empêchement dirimant, et que ce consentement dure encore au moment où la *sanatio in radice* est concédée.

Il est donc possible qu'un mariage purement civil soit *sanatum in radice*. Il lui a manqué la réalisation, prescrite sous peine de nullité, de la forme imposée de célébration. Le consentement qui a été exprimé devant l'officier de l'état civil, en soi, aurait suffi, puisqu'il contenait « l'acte de volonté par lequel chaque partie livre et accepte le droit d'user du corps, perpétuellement et exclusivement, pour l'accomplissement des actes propres, de soi, à la génération des enfants, » qu'exige le can. 1081 § 2. Si ce consentement n'a pas suffi, c'est que l'Eglise, et pour la validité de l'acte, l'a soumis à des formalités qui n'ont pas été observées. Pourvu que ce consentement ait eu les qualités que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire qu'il ait été un véritable consentement matrimonial, l'Eglise accordera la *sanatio in radice*, mais pourvu aussi que ce consentement dure encore. On comprend aisément cette dernière exigence. De fait, le mariage, comme nous l'avons expliqué, ne devient valide qu'au moment où la *sanatio* est accordée. *Sanari in radice* ne signifie pas que le mariage, malgré l'empêchement, aura été valide dès le commencement, mais uniquement que certains effets qu'aurait produits le mariage valide au début, sont censés par une fiction du droit produits réellement, par exemple, la légitimation des enfants. Si donc le mariage n'est valide qu'au moment où est impartie la *sanatio in radice*, il est nécessaire que le consentement existe à ce moment, car il ne peut pas y avoir de mariage sans ce consentement : « Ce qui fait le mariage, dit le can. 1081 § 1, c'est le consentement des parties, manifesté légitimement entre personnes que le droit reconnait comme habiles à l'exprimer, et ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine. »

Cette doctrine, que nous avions du reste exposée dans la réponse que vous visez, avec plus ou moins de détails suivant l'espèce même du cas qui nous était alors présenté, est consignée dans le Code, au can. 1139 § 1.

Le second paragraphe du canon est la contrepartie de la doctrine que nous venons d'expliquer : si un mariage a été contracté avec un empêchement de droit naturel ou de droit divin, l'Eglise n'en accordera pas la *sanatio in radice*. Et il en

sera ainsi, même si l'empêchement est de ceux qui peuvent cesser d'eux-mêmes, par exemple l'empêchement de lien. Dans ce cas, l'Eglise n'accorde pas la *sanatio in radice,* même depuis le moment où cet empêchement a cessé.

Ainsi, le 12 août 1900, se sont mariés (même devant le prêtre, si l'on veut, par surprise ou criminelle connivence) Jeanne et Henri. Jeanne était déjà l'épouse de Pierre, et ce mariage de Jeanne et de Pierre, valide ou tenu pour tel, n'avait pas été déclaré nul par l'Eglise. Il y avait donc empêchement de lien, et le mariage de Jeanne et d'Henri s'en trouvait frappé de nullité. Le 15 juillet 1924, Pierre meurt. De ce fait, Jeanne est libre. Elle veut régulariser sa situation avec Henri, et demande la *sanatio in radice.* Il est évident que, en raison de l'empêchement de droit divin de lien, la *sanatio* n'aurait pas pu lui être accordée avant le 15 juillet 1924, jour où, par la mort, l'empêchement de droit divin a cessé. Mais l'Eglise n'accordera pas la *sanatio in radice,* pas même à partir du 15 juillet 1924 : *nec a momento quidem cessationis impedimenti.* Elle ne reconnaîtra jamais comme pouvant produire des effets matrimoniaux un consentement donné contrairement au droit divin. Il n'y aura donc qu'un moyen pour Jeanne de régulariser sa situation, et ce sera de contracter *in facie Ecclesiæ,* avec les dispenses nécessaires en raison de l'empêchement de crime qu'elle a encouru, un mariage avec Henri, qui sera valable du jour où il aura été ainsi contracté.

Ceci dit, nous ne faisons aucune difficulté, on le comprend aisément, à admettre la réalité de la *sanatio in radice* que mentionne notre correspondant. L'empêchement de disparité de culte est de droit ecclésiastique. Le cas est l'un de ceux où l'Eglise accorde, normalement, la *sanatio in radice.* Il n'y a là aucune difficulté.

Il ne saurait y en avoir non plus (nous parlons pour la doctrine, en général) du fait que la femme seule a demandé la *sanatio* et qu'elle a été accordée à l'insu du mari. Il y a longtemps que ces exemples sont connus. La *sanatio,* dans le cas, ne s'accorde pas aussi facilement que lorsque les deux pseudo-conjoints, pris de repentir et de bon propos, sont unanimes à la demander; mais elle s'accorde, aux conditions que nous allons énumérer. (Nous ferons remarquer, au préalable, que le cas que l'on nous avait soumis portait que ni l'un ni l'autre des époux pour qui il s'agissait d'obtenir la *sanatio,* ne s'en souciait, et même qu'aucun d'eux n'en voulait, qu'aucun d'eux ne voulait admettre le sacrement. L'énumération que nous allons faire des conditions dont nous venons de parler touchera également ce cas).

Voici maintenant à quelles conditions l'Eglise accorde la *sanatio in radice,* lorsqu'elle est demandée par l'un des faux conjoints, quelle que soit la position de l'autre relativement à cette *sanatio,* même s'il y est opposé, en principe. Nous les tirons de Berardi [1], et nous usons, en les expliquant nous-même, de certaines explications qu'en a données le cardinal Gennari [1]. Ces conditions sont au nombre de sept.

1. — Il faut que l'un des pseudo-conjoints, au moins, fasse la demande de la *sanatio in radice.* Si aucun d'eux ne la demande, la S. Pénitencerie répondrait uniquement : « *Oret pro eis (Orator).* Que le demandeur prie pour eux. » C'est ce qu'il a de mieux à faire.

Rien ne montre mieux la doctrine sur le point que la réponse du Saint-Office du 22 août 1906, ad 3, à une demande adressée par l'évêque de Covington (Etats-Unis) : « Est-il aussi occasion de cette faculté (de donner la *sanatio in radice* accordée par la feuille des facultés quinquennales aux Ordinaires des Etats-Unis) si les deux parties connaissent la nullité du mariage, mais si une seule d'entre elles peut être amenée à renouveler son consentement ; et de même si les deux parties, actuellement, ignorent cette nullité, pourvu que par la suite l'une des parties soit avertie de la sanation obtenue et de son effet ? » Telle était la question. Le Saint-Office répondit : « A la première partie : *non,* à moins qu'il ne soit certain qu'un véritable consentement matrimonial a été donné, et qu'il persévère chez l'une et l'autre partie ; à la deuxième partie (de la question) : telle qu'elle est exposée, *non.* »

Dans le premier cas, en effet, le refus de renouveler le consentement est un indice ou bien que le consentement matrimonial n'a pas été donné dès l'abord, ou bien qu'il ne persiste pas. D'ailleurs, dans ce cas (où les deux conjoints connaissent la nullité de leur mariage), la voie commune est la dispense et le renouvellement du consentement, et non pas la *sanatio in radice.* Cette dernière, plus logiquement, s'emploie lorsque la nullité n'est connue que de l'un des conjoints. Dans le second cas, vu la croyance des deux conjoints dans la validité de leur mariage, et l'ignorance où ils sont de sa nullité, mieux vaut les laisser dans la bonne foi et ne pas leur imposer une *sanatio* d'office. Cela explique les termes dont se sert la S. Congrégation : *Prout exponitur, negative.*

Il faut donc en conclure qu'il n'y a pas lieu d'accorder la *sanatio in radice* lorsque aucun des deux pseudo-conjoints ne la réclame.

2. — Il faut que les autres moyens de revalidation du mariage aient été tentés et qu'ils se soient révélés impossibles.

On doit avoir tout tenté pour amener le conjoint à renouveler son consentement devant l'Eglise, la dispense obtenue. Comme nous venons de le faire remarquer, la *sanatio in radice* est, de droit, un moyen extraordinaire de pourvoir à la validité ou à la revalidation des mariages. Le moyen normal, c'est, une fois accordée la dispense qui rendait le mariage nul, la célébration régulière du mariage, sous la forme prévue par l'Eglise, par le renou-

[1] *De occasionartis,* 3e éd., n. 158.

[1] *Consultations de morale, de droit canonique et de liturgie,* trad. A. Boudinhon, t. I, p. 251-2.

vellement du consentement vicié une première fois. Une réponse de la S. Pénitencerie, du 12 août 1882, exige que rien n'ait été oublié pour amener le conjoint récalcitrant à la réalisation des désirs de l'autre. Celui qui veut la régularisation du mariage doit faire ses efforts pour obtenir l'action de l'autre conjoint, en l'exhortant, le priant, à accéder à ses désirs ; en montrant par ses plaintes et ses larmes même au besoin, par tous les refus *possibles* dans la vie conjugale, la tristesse que lui cause le mauvais vouloir du récalcitrant. Ce ne sera que lorsque tous ces moyens auront échoué, et que tout espoir de les voir réussir aura disparu, que l'on pourra recourir au remède extraordinaire de la *sanatio in radice*.

On comprend que l'Eglise n'accorde pas automatiquement, sur simple demande, la *sanatio in radice*, car, si elle le faisait, rien ne serait plus facile que de régulariser un mariage, et ce ne serait vraiment pas la peine, soit de se soumettre aux formalités que l'Eglise impose, soit de demander des dispenses des empêchements. On voit quels funestes effets ne pourraient manquer de se produire comme conséquence d'une telle facilité dans la concession de cette sanation.

3. — Il faut que la demande soit faite au Saint-Siège par l'intermédiaire de l'Ordinaire.

C'est là pour le Saint-Siège une assurance que le cas vaut la peine et d'être examiné et d'être traité avec bienveillance. L'Ordinaire, en effet, ne saurait accepter de transmettre une demande qui ne lui paraîtrait pas digne d'intérêt, soit en raison des circonstances, soit en raison des personnes mêmes. Il aura fait sa propre enquête sur ce point, et son action, sa recommandation au besoin, évitera au Saint-Siège la nécessité de la faire, l'Ordinaire étant, de fait, le mieux placé pour mener cette enquête à un résultat satisfaisant.

4. — Il faut que le consentement des deux parties persévère et qu'il n'ait pas été révoqué. Sans quoi, comme nons l'avons remarqué, il n'y aurait pas de mariage valide possible.

Il faut bien distinguer entre la dispense du renouvellement de ce consentement, que l'Eglise accorde, et celle qui serait la dispense de ce consentement même, qu'elle n'accorde pas et qu'elle ne peut pas accorder. Cette condition du maintien et de la persévérance du consentement est toujours nécessaire pour la *sanatio in radice*. Mais on comprend qu'il faille insister sur cette nécessité dans le cas où la *sanatio* sera accordée dans l'ignorance de l'un des conjoints. Dans le cas (que l'on peut dire classique) de la concession de la dispense, lorsque l'un des conjoints ignore la nullité, et que l'autre la demande, la persévérance du consentement est certaine. La partie qui demande la *sanatio* persévère dans le consentement, comme c'est évident, puisqu'elle demande la régularisation de son union. Quant à l'autre partie, qui a donné le consentement, comment pourrait-elle l'avoir révoqué, puisqu'elle estime que son mariage est valide ?

Il est donc de toute nécessité, dans le cas qui nous occupe, d'insister sur l'existence de ce consentement et sa non-révocation, sans quoi la concession de la *sanatio in radice* ne serait qu'un acte absolument vain et ne régulariserait rien.

5. — Il faudra noter sur les registres paroissiaux la revalidation du mariage.

On comprend l'utilité sociale de cette condition. Le mariage étant nul, même si la nullité en est occulte, dans certains cas, cette situation pourra toujours devenir connue, et pourra même donner lieu à un procès de nullité, lorsque seront prouvées et l'existence de l'empêchement et l'inexistence de la concession d'une dispense. L'inscription officielle de la revalidation accordée coupera court à toutes démarches postérieures de ce genre.

6. — Il sera exigé que l'on fasse prudemment connaître cette revalidation, pour éviter le scandale.

On comprend facilement que le scandale peut exister, si l'on voit, par exemple, admise aux sacrements une personne dont le mariage n'a pas été célébré devant l'Eglise, et qui n'y était pas admise auparavant. Il faut faire en sorte que le scandale n'existe pas. Mais la prudence s'impose d'autant plus dans ces cas qu'il ne faut pas dénoncer brutalement, étant donné les circonstances du cas, la concession de la *sanatio*. Pour agir prudemment, il suffira que la personne en question soit vue sortir du confessionnal, par exemple, ou que le curé explique que, étant donné que l'on doit refuser publiquement les sacrements aux pécheurs publics, si l'on constate que la communion n'est pas refusée à quelqu'un, bien que les fidèles le croient pécheur public, c'est que ces fidèles se trompent dans leur appréciation, ou que celui qui a été à un moment pécheur public ne l'est plus, s'étant dûment réconcilié avec l'Eglise et ayant satisfait aux conditions que celle-ci a posées pour son retour à la vie chrétienne.

Il est relativement facile, pour un homme sage, de concilier les exigences de la conscience chrétienne de la communauté et la prudence qu'il faut mettre en pareille matière. Il suffit d'un peu de savoir-faire et de la connaissance du milieu.

7. — Il faut enfin que l'on accorde cette *sanatio in radice* à la personne qui l'a demandée, au tribunal de la pénitence, qu'on lui impose une pénitence salutaire, et qu'on lui fasse l'obligation d'informer prudemment l'autre conjoint de l'obtention de cette dispense.

L'injonction de la pénitence a lieu en raison des fautes commises, que la *sanatio* n'enlève pas, comme nous l'avons expliqué dans notre réponse de l'an dernier ; en raison aussi du scandale donné. Cette pénitence doit être salutaire, c'est-à-dire non point seulement vindicative, mais aussi médicinale, pour employer des termes usités par ailleurs et que tout le monde comprend.

Quant à l'obligation d'informer l'autre partie, on voit combien elle est nécessaire. Il faut que ce

conjoint, quelle que soit sa position en face de l'Eglise, soit informé de son état matrimonial, et qu'il sache que si, à un moment ou à un autre, il veut ou entrer dans l'Eglise, ou revenir à la pratique des lois ecclésiastiques, comme c'est son devoir, sa situation matrimoniale ne sera plus un obstacle. Que la prudence soit ici nécessaire, personne qui ne le comprenne, surtout s'il s'agit d'un conjoint qui ne voulait pas entendre parler de la *sanatio*. On doit se garder d'imposer à un conjoint d'agir de telle façon que la paix du ménage, par exemple, soit rompue. On lui laissera donc le temps, tout le temps nécessaire, et les moyens d'action absolument livrés à son choix et à son discernement.

On peut se rendre compte de la sagesse de ces prescriptions, pour peu qu'on ait l'expérience de la matière.

Q. — A l'occasion d'une conférence, le rapporteur a traité la question des trois messes du 2 novembre. Défense absolue et *sub gravi* de prendre trois honoraires. Ceci est admis par tous. L'*Ami* nous a éclairés. Contre quelle vertu pécherait celui qui, refusant de se soumettre aux prescriptions du Souverain Pontife, prendrait trois honoraires et acquitterait les trois messes ?

Certains ont prétendu qu'il blesserait la justice. D'où restitution. A qui ?

Nous voudrions que l'*Ami* nous fixe sur la ou les vertus lésées dans ce cas.

R. — C'est la « religion, » ou plus précisément « l'obéissance, » qui est lésée dans le cas présent, et non la justice entendue au sens vulgaire de « justice commutative, » la seule qui entraîne restitution quand elle est violée. La religion, il est vrai, et aussi l'obéissance, sont considérées par les théologiens comme des parties de la vertu générale de la justice ; mais ainsi que le fait observer S. Thomas pour l'obéissance (II-II, q. 104, a. 2, ad 2 ; q. 6, a. 7, ad 3), la justice est prise alors dans l'acception vague et très générale que spécifie tout « debitum » d'ordre quelconque.

Au point de vue de la stricte justice commutative, le prêtre qui, malgré la prohibition de l'Eglise, perçoit un honoraire n'est pas en faute, puisqu'il célèbre la messe qu'on lui a demandée et payée. Par contre, il commet en agissant ainsi une faute grave contre l'obéissance qu'il doit à un précepte positif formel de l'Eglise.

On demande : à quoi est-il tenu, après coup ? A se repentir, d'abord, et se faire absoudre de son péché passé ; et puis à joindre à sa contrition le bon propos de ne plus recommencer. Et c'est tout.

A quel titre, et à qui voulez-vous qu'il fasse restitution de l'honoraire perçu indûment quant à l'obéissance, mais dûment quant à la justice ? A quel titre peut-on l'obliger à *restituer*, puisqu'il n'est pas *injuste* détenteur du bien d'autrui ? Cet honoraire de messe est un bien mal acquis sans doute : mais mal acquis *ratione obedientiæ*, non *ratione justitiæ commutativæ*. Il y a eu contrat ; le prêtre en a scrupuleusement observé les conditions. Comment, alors, parler de restitution, puisque celle-ci, encore une fois, ne s'impose qu'en cas de violation de la justice commutative ?

Et à qui devrait-il restituer ? Pas au donateur de l'honoraire qui, lui, n'a rien à réclamer. Pas aux pauvres qui n'ont rien non plus à réclamer de cet honoraire, comme s'il était leur bien. Pas à l'Eglise qui n'a ici, elle non plus, aucun droit de propriété lésée à revendiquer.

Mais, direz-vous, l'Eglise impose bien la restitution des « fruits » qu'il n'a pas fait *siens*, quand un prêtre, par exemple, ne récite pas son bréviaire.

Pardon ! Ce cas-là est tout autre. L'Eglise, ici, est maîtresse des conditions auxquelles il lui plaît de subordonner l'*appropriation* des avantages temporels qu'elle annexe à l'accomplissement de certains offices spirituels. Elle déclare nulle cette appropriation quand le clerc ne remplit pas sa fonction. Celui-ci, alors, devient détenteur d'un bien qui ne lui appartient pas, dont il n'est pas propriétaire. La justice proprement dite est en cause. L'injuste détenteur doit alors se défaire de l'argent touché indûment : l'Eglise lui enjoint de le verser aux bonnes œuvres ou dans le sein des pauvres.

Cette explication n'est même pas nécessaire. A qui voudrait la contester on peut faire observer simplement (toute question de stricte justice mise de côté) que la restitution alors imposée est une punition, une amende dont l'Eglise, comme c'est son droit, frappe le clerc négligent dans la récitation du bréviaire.

Or, jusqu'à présent du moins, pareille sanction n'existe pas dans la législation pénale ecclésiastique en ce qui concerne le délit d'honoraire indûment perçu (entendez toujours cet « indûment » dans le sens de *contra præceptum positivum Ecclesiæ*). Un jour viendra peut-être où cette sanction sera promulguée. En attendant, comme elle ne l'est pas, on ne saurait, au nom du droit commun, l'imposer au célébrant de messe délinquant. *Odia restringenda ;* en matière pénale les interprétations strictes, nous dirions bien restrictives, sont de droit. N'empêche que nous refuserions tout net l'absolution au praticien d'un pareil système D en fait d'honoraires de messes, s'il refusait de promettre formellement et sincèrement de s'en abstenir désormais.

Q. — Le ministère auprès des catholiques étrangers venus en France présente certaines particularités.

On remarque que ces étrangers (Belges, Italiens, Polonais et autres) arrivent en masse aux exercices de mission prêchés par un prédicateur de leur langue, et ils se donnent souvent beaucoup de peine pour pouvoir y assister ; à l'occasion, plusieurs se confessent et communient. Mais, le prêtre étranger une fois parti, ils disparaissent à peu près tous de la vie paroissiale, surtout de la messe du dimanche, même s'ils ont toute facilité de pratiquer leur religion.

Ceci constaté, je viens demander réponse aux questions suivantes :

1° Que faut-il penser de leur disposition envers les sacrements ?

2o Doit-on en principe les leur refuser, même en risquant ainsi de les éloigner définitivement de l'Église ?

3o Doit-on au contraire les leur administrer, même en risquant de justifier à leurs yeux l'abandon à peu près complet des pratiques religieuses pendant l'absence de leur prêtre ?

4o Y a-t-il lieu de différer l'absolution ?

5o Ce qui semble hors de doute, c'est l'utilité et pratiquement la nécessité de ces missions pour entretenir un peu de foi dans ces âmes déracinées ; mais certains curés le contestent et refusent ces missions, quoique le même raisonnement puisse être appliqué aux missions paroissiales, souvent très suivies, mais sans vraie conversion permanente à la pratique religieuse pour beaucoup.

R. — Le cas des étrangers qui viennent en France se complique de deux difficultés particulières dont il faut tenir compte pour le résoudre correctement : la différence de langue d'abord, et puis leur situation d'étrangers, nous dirions bien de nomades, sinon même parfois de vagabonds, tout au moins dans le sens canonique du mot *vagi*.

La plupart ou ne parlent pas du tout ou parlent mal notre langue et, en tout cas, ne la comprennent pas quand nous nous exprimons devant eux en français.

Ce n'est pas, direz-vous, une raison pour s'abstenir d'assister à la messe le dimanche. Sans doute ; mais la messe où on les convie comporte d'ordinaire une prédication, et voilà une circonstance qui n'est pas faite pour les attirer ; aussi, les voit-on, malgré leur absence dans nos églises, s'y grouper au contraire volontiers quand ils savent qu'ils y entendront leur langue maternelle. Encore une fois, ce n'est pas là une excuse acceptable et il faut, quand on en a l'occasion, le leur dire avec fermeté. C'est tout de même une considération, plutôt psychologique, si l'on veut, qui peut aider à expliquer partiellement leur peu d'assiduité à nos « offices français. »

Mais il y a lieu, croyons-nous, d'attacher plus d'importance au fait de leur situation anormale parmi nous. Nous n'avons en vue, bien entendu, ni les naturalisés, ni ceux qui, fortement « stabilisés » chez nous, sans espoir de prochain retour dans leur pays, ont en réalité un train de vie fixe et régulier, absolument analogue à celui de nos habituels paroissiens.

A côté de ceux-là, il en est beaucoup — et c'est le plus grand nombre — dans le monde ouvrier surtout, qui ne sont aucunement devenus français, ou quasi-français, paroissiens encore moins, ni légalement, ni par affection, ni par l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se déroule leur vie sociale désaxée, à tout moment susceptible de changer d'orientation. Ils sont et restent parmi nous, au sens propre du mot, des *étrangers,* hantés souvent par la pensée prédominante de rentrer au pays natal dès qu'ils auront amassé le pécule rêvé, qu'ils n'auraient pu réaliser chez eux.

Faut-il ajouter que trop souvent ce sentiment pénible de l'exil s'accentue douloureusement par le mépris, le dédain, l'indifférence hostile, l'antipathie enfin, dont ils se sentent l'objet de notre part, même en milieux chrétiens, où l'identité de la foi catholique devrait leur assurer un accueil plus charitable ?

Beaucoup parmi ces « étrangers » n'ont même pas avec notre sol français un lien d'attache de quasi-domicile ! Ils se déplacent avsc une extrême facilité, au gré des circonstances, soit que le travail continu leur fasse défaut dans un lieu donné, soit qu'ils l'abandonnent d'eux-mêmes pour chercher meilleure fortune ailleurs.

Bref, ils ne sont pas réellement paroissiens, et en tout cas ne se considèrent pas comme tels. Le curé n'est pas *leur* curé, l'église n'est pas *leur* église. Vivant en marge de la société, ils sont « isolés » et doivent à leur isolement même d'échapper aux influences religieuses de la famille chrétienne ambiante.

Répétons-le ici encore : tout cela n'est point suffisante excuse pour se dispenser d'accomplir les préceptes de la religion ; mais tout cela indique qu'il peut y avoir lieu de se montrer disposé à quelque indulgence, ou tout au moins de ne pas formuler de conclusions sévères générales dans une matière où joue un rôle important l'appréciation très variable des situations particulières.

Ceci dit, à titre de rappel préliminaire de principes, répondons aux questions proposées.

Ad I-IV. — Pourquoi traiterait-on ces gens-là plus sévèrement que tant de nos soi-disant paroissiens qui manquent la messe et font tout de même leurs « Pâques » ? Leur cas comporte d'ailleurs, nous venons de le dire, des circonstances atténuantes dont ne sauraient bénéficier nos catholiques insuffisamment pratiquants. Il y aurait donc imprudence à tenir à priori ces étrangers-nomades pour certainement *indisposés* par rapport aux sacrements, en raison de leur attitude externe par rapport aux offices religieux paroissiaux : on ne saurait donc les leur refuser en bloc, en règle générale. Chaque cas est à examiner à part quand il se présente.

Il va de soi qu'on doit alors les instruire et admonester, conformément aux principes communs de la théologie morale, et leur accorder, différer ou refuser l'absolution, suivant qu'ils se montreront alors certainement ou tout au moins probablement en état de la recevoir validement.

Il ne faudrait pas sans doute, comme le dit notre correspondant, que leur admission aux sacrements fût pour eux la justification de leur abandon des pratiques religieuses. Aussi ne manquera-t-on pas, sur ce point-là, de les avertir et morigéner assez pour qu'ils ne soient pas tentés de prendre le change sur la conduite indulgente du confesseur. C'est d'ailleurs la précaution commune qui s'impose au confesseur, aussi bien pour nos paroissiens tièdes que pour les étrangers.

En résumé, à part les « atténuations » éventuelles de nos considérations préliminaires, le cas de ces étrangers n'a rien de particulier : il est à

résoudre, comme tous autres analogues chez nos paroissiens, d'après les règles communes de la théologie morale.

Ad V. — Les confrères qui déconseillent les « missions » sous prétexte de leur inutilité ont certainement tort. Une mission est *toujours utile*, même quand elle ne donne pas, au point de vue *externe* (confession, communion) les résultats qu'on en espérait. C'est vraiment faire preuve d'esprit bien étroit que de ne pas tenir compte du bénéfice spirituel *interne* des grâces, des lumières, des bonnes pensées et impressions que laisse la mission dans la conscience, même pratiquement endurcie, de ceux pour qui c'est déjà devant Dieu un courage méritoire que de la « suivre. »

A défaut de mission, il est tout indiqué de procurer à ces étrangers le plus souvent possible la rencontre d'un prêtre compatriote, ou tout au moins parlant convenablement leur langue.

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre à la question suivante qui m'a été posée et que j'ai dû laisser sans réponse ?

Un divorcé épouse civilement une divorcée. Un enfant naît de cette union. On le baptise. Quel sera, sur le registre de l'église, son nom de famille ?

R. — Le mieux nous paraît être d'inscrire cet enfant sur le registre de baptême, sous cette forme : « X..., fils de Z..., divorcé, et de Y..., divorcée, unis civilement. »

Pourquoi n'écririez-vous pas cette formule ? Vous pourriez hésiter peut-être en raison de quatre considérations différentes.

C'est d'abord que, le premier mariage de la femme subsistant religieusement, l'enfant devrait, en vertu de l'adage, consacré d'ailleurs par le can. 1115 § 1, *Pater is est quem nuptiæ demonstrant*, porter le nom de celui qui est le véritable mari aux yeux de l'Eglise. Mais cet adage ne donne qu'une présomption, une présomption *simple*, qui admet la preuve du contraire. Ici, vraiment, la preuve n'est pas difficile ; elle est même notoire : la communauté de vie avec le premier mari est rompue depuis trop longtemps pour que la règle puisse être appliquée. Il y a à la fois et les preuves évidentes du contraire que demande le can. 1115 § 1, et la séparation conjugale depuis plus des dix mois, dont parle le même canon, § 2, sans quoi le mariage civil n'aurait pas pu être conclu avec un autre.

En second lieu, la femme ne vivant plus avec son véritable mari, il vous paraîtrait peut-être naturel de donner à son enfant le nom de cette femme même. Il en est ainsi quand l'enfant est de père inconnu. Mais ce n'est pas le cas : le père est bien et parfaitement connu. Vous devez donc vous conformer aux prescriptions du Rituel, en inscrivant le nom du père [1]. Vous n'avez pas besoin d'être mis en possession d'une reconnaissance formelle et écrite du père, car cette reconnaissance, dans l'espèce, est publique. D'ailleurs, s'il vous fallait le document dont parle le Rituel pour le cas où la vie commune ne démontre pas qui est le père, il vous serait facile de l'avoir : le certificat même de la déclaration de naissance faite à la mairie. Le Rituel précédent était même encore plus explicite, car il prescrivait d'inscrire *au moins* le nom de l'un des parents, ce qui signifiait qu'il fallait inscrire le nom *des deux* chaque fois que c'était possible.

En troisième lieu, vous vous préoccupez peut-être de la question d'infamie. Les éditions antérieures du Rituel recommandaient en effet en propres termes d'éviter l'infamie, c'est-à-dire de ne pas noter une inscription infamante : *omnis tamen infamiæ vitetur occasio*. Et l'on sait que le même inconvénient doit toujours être évité. Mais c'est là une question qui ne peut réellement pas se poser dans le cas. Les parents vivent dans une union publique, une union civilement acceptée, reconnue, légalisée. Ils ont déclaré à la mairie cet enfant comme le leur, issu de cette union légalement régularisée. Ils ne peuvent pas trouver infamante la mention de leur paternité. Ce serait plutôt le contraire, votre abstention, qu'ils seraient portés à prendre comme une offense. Et vous savez fort bien que le malheur des temps, et des mœurs modernes, veut que cette infamie n'existe pas plus, de fait, qu'elle n'existe civilement, de droit.

Enfin peut-être croyez-vous que ce sera là une reconnaissance que vous ferez du mariage civil, qui n'est qu'un concubinage notoire à coup sûr. En réalité, votre acte ne reconnaîtra rien, ne réhabilitera rien. Vous constaterez simplement un fait. Si vous refusez cette constatation, vous posez pour plus tard les germes de nombreuses difficultés pratiques, dont vous avez pu lire, d'ailleurs, les échos dans les colonnes de l'*Ami*, pour les publications de bans pour les mariages, pour les extraits d'actes, etc.

Ne croyez pas, dirons-nous en terminant, que notre solution soit nouvelle. Elle a déjà été donnée par un grand nombre d'auteurs, et elle repose sur les principes posés par les commentateurs du Rituel, même anciens, qui ont déclaré qu'il fallait inscrire le nom du père, pour que l'enfant, tout illégitime qu'il soit, puisse être plus tard mis en possession de tous ses droits, ou en mesure de les réclamer.

Q. — L'*Ami* voudrait-il me dire son avis sur les points suivants relatifs à mes relations de curé avec mes religieuses ?

1° Il y a deux ans, j'ai eu une mission. Le missionnaire m'a demandé de ne pas confesser. J'ai consenti et j'ai prévenu la communauté et la supérieure. Quand les sœurs durent se confesser, la supérieure me demanda, pour elle, le confesseur extraordinaire. Je cherchai à la convaincre, mais ne pus y réussir : elle ne voulut pas se confesser au missionnaire. Elle ne se confessa pas. Que devais-je faire ? La confesser moi-même, ou faire venir le confesseur extraordi-

[1] *Rituel Rom.*, tit. XII, c. II.

naire ? J'avoue que je croyais ma supérieure plus simple et capable de s'en tenir, pour le bon exemple, au désir du missionnaire.

2o Les sœurs sont obligées de se présenter au confesseur extraordinaire. Quelle est la gravité de cette obligation ? Je la tiens pour grave. Ma communauté, non. Pour une maladie plus ou moins diplomatique, pour une course d'une urgence relative, couvertes par la supérieure, les sœurs, pourtant excellentes religieuses, passeraient facilement à côté de la loi. Sont-elles délivrées de l'obligation ? Une religieuse couchée, cette fois pour une raison sérieuse, me paraît dispensée, vu qu'elle ne peut se présenter.

3o Les Constitutions de la Congrégation viennent d'être modifiées suivant le Code. On semble ne pas tenir à ce que je prenne connaissance des modifications. Je ne pense pas que ce soit terrain réservé. Puis-je, en observant les formes, demander à en prendre connaissance ?

R. — Ad I. Dans tout ce qui touche à la confession, à la liberté des fidèles relativement à la confession, — toute réserve faite, bien entendu, des lois ecclésiastiques dont il ne faut jamais se départir, ou fausser le sens, — on doit se montrer le plus large possible. La sincérité de la confession, la perfection de l'âme chrétienne en conséquence, parfois le salut éternel, dépend de la liberté que l'on aura eue dans le choix du confesseur.

Par ailleurs, la demande du missionnaire au curé de ne pas confesser s'explique. Elle peut avoir des avantages : il y a des personnes qui ont besoin de changer de confesseur, et qui ne changeraient peut-être pas si le curé confessait. Mais il ne faut pas se dissimuler aussi qu'elle peut présenter des inconvénients. Tous les fidèles ne tiendront pas, nécessairement (témoin votre supérieure), à se confesser au missionnaire. Conclusion : Ne se confesseront-ils pas, ou se confesseront-ils mal ? Toute l'alternative, avec des degrés, bien entendu, est mauvaise, et, si on le peut, elle est à écarter en son entier. Il n'aura sans doute pas été trop préjudiciable à votre supérieure de ne pas se confesser, bien qu'elle eût mieux aimé le faire, puisqu'elle demandait le confesseur extraordinaire en raison de votre abstention. En serait-il de même des autres fidèles qui ne se confesseraient pas ?

Sans pour cela condamner cette pratique de certains missionnaires, car nous laissons à chacun le soin d'en décider suivant sa conscience et ses lumières, nous disons bien simplement que nous préférons l'autre pratique, celle où le curé et le missionnaire confessent, surtout si le missionnaire est seul. S'il y en a deux, ou trois, évidemment la question est tout à fait différente.

En conséquence, si la supérieure de votre communauté n'a pas voulu se confesser au missionnaire, et si elle a demandé le confesseur extraordinaire, nous ne nous étonnons pas du fait, et nous ne le désapprouvons pas : elle a usé de sa pleine liberté, en matière particulièrement délicate.

Il nous paraît donc que la conduite que vous aviez à tenir, *deploratis deplorandis*, si vous pensiez devoir le faire, c'était d'accéder au désir de la supérieure.

Ad II. On peut différer d'avis sur la gravité de cette obligation. On la tient généralement pour grave, en raison des conséquences que pourrait fort bien avoir, pour le bien individuel, et surtout pour le bien général et le bon ordre de la communauté, l'abstention intentionnée de telle ou telle religieuse. L'Eglise a, ici, tout concilié, et la liberté de chacun, et les exigences du bon ordre, et du bien privé, en laissant la confession absolument libre, mais en ordonnant la visite au confesseur extraordinaire. Tamburini cite un concile de Florence qui avait ordonné aux religieuses de se présenter devant le confesseur extraordinaire sous peine de la privation *ipso facto* de voix active et passive durant trois ans; seules les infirmes étaient excusées. Le 12 décembre 1708, avec l'approbation de Clément XI, le cardinal-vicaire de Rome frappa de peines presque aussi sévères le refus des religieuses de se présenter devant le confesseur extraordinaire : la supérieure était atteinte de la peine de la privation de son office, et les autres religieuses de celle de la privation de voix active et passive pendant un an. Dans sa constitution *Pastoralis curæ*, du 5 août 1748, Benoît XIV fit l'éloge de ce décret.

Tout cela paraît bien marquer que l'Eglise entend faire aux religieuses une obligation grave de se présenter devant le confesseur extraordinaire. Si elles ne veulent pas user de son ministère pour la confession, elles recevront du moins ses avis et conseils.

Du reste, que cette obligation soit grave ou qu'elle ne le soit pas, il doit suffire à des religieuses, qui font profession de rechercher la perfection, par état, qu'elle existe, pour qu'elles s'y soumettent.

Il est bien évident que les mauvaises raisons que vous indiquez comme invoquées par elles pour se soustraire à cette obligation ne valent rien. La supérieure est doublement coupable de les accepter et de les couvrir : elle devrait, au contraire, faire en sorte que les sœurs obéissent à cette loi de l'Eglise. Sauf le cas de maladie, ces prétextes ne sont qu'une désobéissance *perlée* à la loi. C'est là assurément un cas à soumettre à l'Ordinaire, qui ne manquera pas de rappeler leur devoir à ces *excellentes* religieuses.

Ad III. Il est tout à fait normal qu'étant confesseur ordinaire des religieuses, vous preniez connaissance de leurs constitutions. Il est même préférable que vous les connaissiez, pour que certaines directions que vous pourrez donner ne soient point réputées contraires à ces constitutions. Il ne faut pas cependant vous exagérer l'utilité, si réelle qu'elle soit, de cette connaissance, et vous ne devez pas oublier que vous ne devez en rien vous mêler du régime de la communauté : les péchés seuls vous regardent.

Vous pouvez donc demander à prendre connaissance des modifications apportées aux constitu-

tions pour les mettre en conformité avec les canons du Code. Si on vous le refuse, vous ferez sans doute mieux de ne pas insister, et de vous procurer ailleurs ces modifications, par un confrère, par exemple, à qui on ne les aura pas refusées, ou par votre Ordinaire.

Q. — C..., curé de la paroisse de D..., avant de partir en voyage, dit à sa bonne : « Si on a besoin du ministère d'un prêtre, vous avertirez un des curés voisins ; je lui donne tous les pouvoirs nécessaires. » De fait, pendant l'absence du curé, il y a un mariage urgent à faire. Ce mariage a du reste été publié par C... La bonne fait appel au curé voisin P..., à qui elle transmet fidèlement les paroles de son maître. P... se rend à l'invitation et bénit le mariage.

Ce mariage est-il valide ? Mes confrères le disent nul par défaut de juridiction chez le curé P... Pour moi, je le pense valide en raison de l'erreur commune. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Il n'y a, dans le cas, ni véritable délégation pour un mariage, ni établissement de vicaire substitut, ni erreur commune, s'il y a même erreur.

1° Il n'y a pas là cette véritable délégation pour le mariage que demande le droit. Cette délégation, pour conduire à un mariage valide, doit être donnée à un prêtre *déterminé*. Le prêtre, dans le cas, n'est pas déterminé. C'est la domestique, et non pas le curé, qui le détermine, par son choix absolument libre.

Le terme de « curé voisin » n'est pas assez précis, et le curé n'a pas dit qu'il accordait sa délégation à tous les curés voisins, à tous ceux dont le territoire touche à celui de sa propre paroisse, mais uniquement à celui que sa bonne, le cas échéant, choisirait : un des curés voisins, personnage donc complètement indéterminé.

Le mariage, non plus, n'est pas déterminé. La circonstance que le curé a publié les bans du mariage qui en réalité est célébré, ne fait rien à la chose. Il n'y a pas d'autre moyen de déterminer un mariage que de désigner les époux mêmes, soit par leurs noms : « le mariage de M. X... et de Mlle Y..., » soit par leurs qualités ou fonctions : « le mariage du percepteur et de l'institutrice de Z..., » ou « le mariage du neveu de M. T..., et de la fille de M. U... ». Peut-être encore suffirait-il de dire : « le mariage qui doit être célébré (le mariage dont la célébration est fixée à) tel jour, telle heure. » Cette dernière désignation ne nous paraîtrait pas de tout repos en toute circonstance, ni surtout sans danger.

L'autorisation d'assister au mariage doit de plus, et ceci découle des deux précédentes conditions, être expresse. Dans le cas, elle est dubitative et hypothétique : *supposé que, si... ;* elle est englobée dans une espèce de délégation générale tout à fait occasionnelle : *s'il y a quelque chose à faire...*

La prescription du can. 1096 § 1 exigeant que la délégation dont parle le can. 1095 § 2 soit expresse, accordée à un prêtre déterminé, pour un mariage également déterminé, ne se trouve donc pas, dans le cas, réalisée. Comme elle intéresse la validité du mariage, ce mariage se trouve ainsi, de ce chef, nul.

2° Il n'y a pas eu, de la part du curé, établissement d'un vicaire substitut. Ce vicaire est un prêtre laissé dans la paroisse à la place du curé lors d'une absence d'une certaine durée. On ne nous a pas dit, dans le cas, la durée que devait comporter l'absence du curé, mais tout montre bien qu'il n'y a pas eu établissement de ce remplaçant officiel : le curé ne désigne personne par son nom, individuellement ; il ne se soucie pas d'obtenir l'acceptation de quelqu'un ; il ne songe aucunement à faire agréer quelqu'un par son Ordinaire, comme il conviendrait ; ni à soumettre un nom à ce même Ordinaire ; le remplaçant, si remplaçant il y aura, sera tout à fait occasionnel, et non à titre stable ; ce remplaçant occasionnel sera nommé et désigné par la servante. Il ne saurait ainsi être question du vicaire substitut tel que le connaît, et l'exige, le can. 465 §§ 4 et 5.

De ce chef aussi le mariage ne peut prétendre à aucune validité.

3° Il n'y a pas d'erreur commune.

D'abord il n'y a pas d'erreur : personne, en dehors de la servante et du curé, ne sait ce dont il s'agit. Rien ne base l'erreur commune, si ce n'est la présence du curé qui arrive pour faire le mariage : ce qui ne suffit pas, et ce qui, du reste, passera totalement inaperçu pour la communauté, qui, en tant que telle, ni n'est avertie, ni n'en a besoin.

Il ne saurait être question de l'erreur commune, parce qu'il ne s'agit, dans le cas, que de simples particuliers, et même si ces individus étaient dans l'erreur, ce ne serait jamais qu'une erreur privée. Il ne peut pas être question de la suppléance de la juridiction par l'Eglise, parce qu'il n'est pas question de l'intérêt général de la communauté, mais de l'intérêt restreint de deux individualités, celles qui se marient. De ce côté aussi le mariage est nul. Voir *Ami* 1930, p. 645.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Emile GEORGES, Eudiste. Saint Jean Eudes, père, docteur et apôtre du Culte Liturgique des Sacrés-Cœurs. Deuxième édition. — In-8 de 476 p., 13 f. — Paris, Mignard.

Charles LEBRUN, Eudiste. Saint Jean Eudes et la Dévotion au Sacré-Cœur. *Réponse au R. P. Auguste Hamon*, S. J. — In-8 de 138 p. — Paris, Lethielleux.

La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de Saint Dominique, par l'auteur de *Chez les Dominicains du grand Ordre*, in-12 de xx-148 p., 6 f. 70. — Monastère de Logelbach (Haut-Rhin).

Abbé LÉVESQUE. L'Origine du Culte du Sacré-Cœur de Jésus et son Objet. — In-8 de VIII-

330 p., 20 f. — Avignon, Aubanel père, 7, place St-Pierre.

I. — Nous avons annoncé en 1925 la première édition de l'ouvrage du P. Emile Georges. « Voici que nous arrive du Canada, disions-nous, une nouvelle grande vie (de S. Eudes), préparée de longue main, menée suivant toutes les exigences de la plus rigoureuse critique, et qui nous donne de l'activité extraordinaire du Saint un tableau que l'on trouvera certainement rapide en ses 500 pages, que l'on trouvera surtout d'une admirable plénitude : œuvre sacerdotale du Saint, celle qu'il n'a jamais perdue de vue et qui lui a été de toutes la plus chère, son œuvre missionnaire, sa fondation de la Congrégation de Jésus et Marie, les origines de Notre-Dame de Charité, S. Jean Eudes « auteur du Culte Liturgique » des Sacrés-Cœurs, comme il est dit dans un des Décrets romains préparatoires à la Béatification. Un grand chapitre est donné à la question si épineuse, si obscurcie par les calomnies jansénistes, de Marie des Vallées. Un chapitre aussi, de plus de 40 pages, sur « le Saint », les caractéristiques de la sainteté de Jean Eudes ».

La nouvelle édition se distingue de la première par quelques additions notables et plusieurs suppressions. Soucieux d'alléger le plus possible la marche de son récit, l'auteur l'a élagué de nombre de détails inutiles, de notes encombrantes, des polémiques d'intérêt médiocre pour la majorité des lecteurs. D'autre part, les additions sont assez nombreuses. Les principales sont : un chapitre nouveau sur la doctrine spirituelle de S. Jean Eudes ; l'insertion, au chapitre de la gloire, de plusieurs pages racontant les fêtes de sa canonisation. Un appendice remplace les notes de polémique supprimées : l'auteur a pu y traiter différents problèmes historiques relatifs à la vie ou à l'œuvre de S. Jean Eudes ; tout d'abord, les motifs de sa sortie de l'Oratoire ; ensuite, son rôle dans l'établissement et la diffusion du culte du Sacré-Cœur ; enfin, ses relations avec Marie des Vallées.

La deuxième controverse touchant l'apostolat de S. Jean Eudes par rapport au culte du Sacré-Cœur est la plus intéressante et la plus actuelle. Elle fait suite, en les résumant, aux écrits, sur le même sujet, du P. Le Doré et du P. Lebrun. Il ne s'agit pas de diminuer le rôle de sainte Marguerite-Marie ; on entend simplement affirmer qu'*avant* elle, le P. Eudes propageait déjà le culte du Sacré-Cœur, celui-là même que la Sainte de Paray devait connaître, recommander et propager à son tour. Rien d'étonnant d'ailleurs qu'il en ait pu être ainsi, car on sait fort bien que le culte du Sacré-Cœur ne repose pas sur les révélations de sainte Marguerite-Marie, qui n'intervinrent dans l'établissement de la dévotion catholique qu'à titre de cause occasionnelle. Avant elle, le P. Eudes avait établi ce culte, et il l'avait trouvé non dans une révélation privée faite à lui-même ou à d'autres, mais « dans les plus belles pages de l'Evangile et les plus pures sources de la théologie ».

II. — Le P. Lebrun, dont nous venons de citer le nom, a tout récemment étudié ce point d'histoire dans une brochure d'allure peut-être un peu trop polémique, mais à laquelle il convient de s'arrêter, en raison de l'intérêt historique du problème. Ce problème, déjà abordé par lui en 1921 dans un ouvrage fort érudit : *Le Bienheureux Jean Eudes et le Culte public du Cœur de Jésus* (Paris, Lethielleux), est repris aujourd'hui de fond en comble en raison de la grande *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur* du P. Hamon, S. J. (voir *Ami* 1928, p. 320), où il a cru trouver sa thèse contredite. Le P. Hamon n'omet point, certes, d'attirer l'attention sur les précurseurs de sainte Marguerite-Marie ; il reconnaît qu'avec S. Jean Eudes, c'est vraiment l'aube du culte du Sacré-Cœur, tel que l'Eglise le fixera définitivement après les révélations faites à la vierge de Paray. Mais le P. Lebrun estime que le P. Hamon a minimisé et peut-être défiguré le rôle joué par S. Eudes ; aussi s'efforce-t-il de remettre les choses au point.

Négligeant la controverse proprement dite, on peut mettre en relief le rôle providentiel de S. Jean Eudes dans l'éclosion et la diffusion du culte du Cœur de Jésus. Le P. Lebrun rappelle opportunément que déjà Léon XIII avait décerné à Jean Eudes le titre d' « auteur du culte liturgique des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ». Renchérissant sur son prédécesseur, Pie X, dans le décret de béatification, s'exprime ainsi : « Ce qui mit le comble aux services que Jean Eudes rendit à l'Eglise, c'est que, brûlant lui-même d'un amour extraordinaire pour les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, il pensa LE PREMIER, non sans une inspiration divine, à leur rendre un culte liturgique. De ce culte si suave on doit donc le regarder comme le PÈRE, car dès l'institution de sa Congrégation de prêtres, il eut soin de faire célébrer par ses fils la solennité de ces Sacrés Cœurs ; comme le DOCTEUR, car il composa en leur honneur des offices et une messe propres ; enfin comme l'APÔTRE, car il fit tous ses efforts pour répandre en tous lieux un culte si salutaire ».

Personne ne songe à révoquer en doute les initiatives prises par S. Jean Eudes relativement au culte liturgique DES *Sacrés Cœurs*. Mais la question est de savoir s'il a institué deux fêtes distinctes, l'une en l'honneur du Sacré Cœur de Jésus, l'autre du Saint Cœur de Marie, s'il a composé deux offices distincts pour la célébration de ces fêtes. Certains auteurs l'ont nié. Mais, après les travaux du P. Lebrun et du P. Le Doré, il ne peut y avoir de doute sur ces points. La fête du Cœur de Marie a été instituée par le Saint en 1648, et ce n'est que vers 1668 qu'il se décida à établir une fête solennelle en l'honneur du Cœur de Jésus, et, de plus, il composa pour cette fête un office et une messe propres. Dans son premier ouvrage *(Le B. Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus)*, le P. Lebrun avait rappelé que « l'office du Saint est un office complet avec des leçons pour les huit jours de l'octave. Antiennes, psaumes, versets, leçons, répons, oraison, invitatoire, tout est propre en cet office comme dans celui des grandes fêtes de l'Eglise. Les hymnes ont été composées par le Saint ; les autres parties de l'office sont empruntées à la Sainte Ecriture et aux écrits des Pères ; mais en combinant les textes choisis et en les adaptant, à la dévotion au Sacré-Cœur, le Saint a su imprimer à son office un caractère personnel très marqué et en faire une œuvre à la fois très originale et très une... La pensée dominante est celle que N.-S. développe dans le discours après la Cène, lorsqu'il rappelle à ses apôtres l'amour qu'il n'a cessé de leur témoigner et les exhorte à demeurer dans son amour. La messe roule sur le même thème que l'office et ne lui est inférieure à aucun point de vue. Le P. Eudes y célèbre avec des transports de joie et d'amour les gloires du Sacré-Cœur. L'élévation de la pensée, la vivacité du sentiment et la perfection de la forme en font un vrai chef-d'œuvre » (p. 24-25). Le P. Lebrun expose brièvement comment cet office et cette messe furent approuvés par les évêques dont les Eudistes dirigeaient les séminaires (Rouen, Rennes, Coutances, Evreux, Bayeux, Lisieux), puis imposés et étendus des prêtres et élèves des séminaires à tout le clergé et tous les fidèles des diocèses. Plus tard, même autorisation fut accordée pour les séminaires d'Avranches, Dol, Senlis, Domfront, Valognes, La Garlière, Séez, Blois. Les religieuses de N.-D. de Charité obtinrent également la même permission dans leurs maisons de Rennes, Guingamp, Vannes, Caen, Tours, La Rochelle, Paris. D'autre part, le P. Eudes avait obtenu de Rome, en 1674, six bulles d'indulgences pour les confréries érigées ou à ériger dans ses séminaires en l'honneur des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. Sainte Marguerite-Marie se ferait donc illusion

quand elle pense et dit que « la dévotion au Sacré-Cœur *prendrait son commencement* dans l'Ordre de la Visitation » ; ou encore quand elle écrit au P. Croiset : « Quoique ce trésor d'amour (le Sacré-Cœur) soit un bien propre à tout le monde et en qui chacun a droit, *il a néanmoins toujours été caché jusqu'à présent*, et il s'est particulièrement donné aux (Filles) de la Visitation... afin que, leur étant découvert, elles le manifestassent et le distribuassent aux autres ». Ces paroles ne sont vraies que dans un sens très relatif.

C'est donc un fait que, bien avant Marguerite-Marie, la dévotion au Sacré-Cœur avait déjà son histoire, que le Sacré-Cœur avait trouvé des disciples et des apôtres en sainte Gertrude, sainte Mechtilde, le P. Joseph et surtout S. Jean Eudes. L'erreur relative de la sainte de Paray s'explique aisément. Vivant dans un cloître sans autre préoccupation que d'aimer et servir Dieu, elle ignorait à la fois l'histoire de la dévotion et les magnifiques initiatives du P. Eudes.

Bien plus, en attendant qu'un nouvel office fût composé et approuvé, les Visitandines elles-mêmes se servirent du texte de l'office et de la messe composés par celui-ci ; on ne dit pas que tout l'office ait été récité dans les églises de la Visitation, mais les Visitandines, à coup sûr, se sont servies des proses, secrètes, hymnes, etc. Le fait avait été relevé depuis longtemps par le P. Le Beurier dans sa Vie manuscrite de S. Jean Eudes (l. XI). On trouvera dans la brochure du P. Lebrun les documents principaux.

On fait encore difficulté de ce que l'objet du culte du Sacré-Cœur chez S. Jean Eudes ne correspond pas à celui que la théologie a désormais fixé. Il faut avouer que, chez S. Jean Eudes, cette doctrine n'a pas encore été « limée » par la science théologique ; mais il a été la puiser « dans les plus belles pages de l'Evangile ».

L'objet du culte du Sacré-Cœur, nous dit la théologie, est complexe : c'est le cœur de chair et c'est l'amour de Jésus pour nous, amour humain et amour divin. Ces trois éléments sont l'objet « un » d'une seule et même dévotion, car ils ne sont pas honorés séparément, mais dans les rapports qui les unissent, *le cœur de chair étant le symbole de l'amour, de l'amour divin aussi bien que de l'amour humain*. — Ne cherchons pas chez S. Jean Eudes une terminologie aussi précise. Nous apprendrons néanmoins de lui que la dévotion au Cœur de Jésus comporte trois éléments ou, pour employer son langage, *trois cœurs* : le cœur *corporel*, qu'on appellera d'ordinaire le cœur de chair ; le cœur *spirituel*, c'est-à-dire l'amour créé ; et le cœur *divin*, c'est-à-dire l'amour incréé du Verbe incarné.

La théologie moderne unit les éléments qui forment l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur, parce qu'elle considère le cœur charnel comme le symbole de l'amour humain et divin de Jésus pour nous. Jean Eudes a dit la même chose sous une forme moins précise, mais avec le même souci de garder l'unité de l'objet du culte. Pour lui, « parce que le cœur divin était l'âme, le cœur et la vie de son cœur spirituel et de son corps corporel (Jésus) les établit dans une si parfaite unité avec lui que ces trois cœurs ne font qu'un cœur très unique » *(Le Cœur admirable*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, p. 37). A plusieurs reprises, il insiste sur l'unité des trois cœurs.

Toutefois, il convient de nous arrêter sur un aspect spécial de la conception de S. Jean Eudes. Dans sa circulaire de 1672, il parle avec enthousiasme de « ce cœur *qui est crevé de douleur pour nous en la croix* » *(Œuvres*, t. X, p. 461). Cette dernière expression donne à réfléchir. La théorie actuelle de la dévotion au Sacré-Cœur est basée sur le décret de la S. C. des Rites du 6 février 1765. On y proclame, et uniquement, le *symbolisme* du cœur charnel par rapport à l'amour divin et humain du Christ. Ce symbolisme est, pour ainsi dire, la raison de l'unité dans l'objet de notre dévotion. S. Jean Eudes, mort en 1680, n'a connu ni ce décret ni cette doctrine. S'il ne s'appuie pas sur le symbolisme du cœur de chair par rapport à l'amour pour expliquer et justifier la dévotion au Cœur de Jésus, il n'y a pas lieu d'en être surpris et de s'en prévaloir contre lui. Le P. de Gallifet est dans le même cas. Tous deux considéraient bien plutôt le cœur comme *l'organe* de l'amour sensible et de toutes les passions, organe dont les mouvements étaient cependant, en Jésus comme en Marie (à des titres différents), soumis à la volonté et à la grâce. C'est sous cet aspect que S. Jean Eudes unit de la manière la plus intime le cœur corporel, le cœur spirituel et le cœur divin de Jésus. Il les unit dans l'exercice même de l'amour auquel tous trois prennent part. Ainsi s'explique le nom de « fournaise d'amour » donné par S. Jean Eudes non seulement au cœur divin ou au cœur spirituel, mais encore au cœur de chair de Jésus. Ainsi s'explique l'assertion de sainte Brigitte, si souvent rappelée par S. Eudes, à savoir, que sur l'arbre de la croix, le cœur de Jésus « se rompit » sous l'excès de la douleur et de l'amour.

Il semble donc difficile de nier que le P. Eudes ait précédé sainte Marguerite-Marie dans la propagation du culte du Sacré-Cœur, tel que la sainte de Paray le conçut : les différences tiennent uniquement aux formules.

III. — D'ailleurs, comment en serait-il autrement ? La dévotion au Sacré-Cœur ne serait pas une dévotion *catholique* si elle ne s'appuyait sur les données de la révélation. Nous avons nous-mêmes, à plusieurs reprises, rappelé cette vérité primordiale [1]. Et précisément les recherches du P. Kanters démontrent péremptoirement l'existence d'une tradition dans l'Eglise relativement au culte du Sacré-Cœur. Des écrivains de talent se sont efforcés de retrouver cette tradition chez les Pères, les théologiens et les saints antérieurs au XVII^e^ siècle : l'excellente revue *Regnabit* a publié, à plusieurs reprises, de solides considérations sur la doctrine des Pères et des théologiens. Dom Ursmer Berlière a montré naguère que *la Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît* (voir *Ami* 1925, p. 91) était déjà, bien avant sainte Marguerite-Marie, connue et pratiquée, tout au moins de quelques âmes privilégiées. Plus récemment, *La Vie spirituelle* donnait une intéressante étude sur « La dévotion au Sacré-Cœur chez les Dominicaines des bords du Rhin aux XIII^e et XIV^e siècles » (septembre 1928).

Cet article n'était d'ailleurs qu'un chapitre du petit volume édité il y a quelques mois par la Rév. Mère Prieure du Monastère de Logelbach (Alsace), qui, pour l'Ordre de S. Dominique, fait le pendant du volume de dom Ursmer Berlière. En étudiant *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Dominique*, la Rév. Mère montre que chez les enfants de S. Dominique comme chez ceux de S. Benoît, la dévotion au Sacré-Cœur a commencé par la dévotion aux plaies de N.-S. et spécialement à la plaie de son Cœur. Comme nous l'écrivions en 1925, p. 92, « la Plaie du côté, c'est le chemin du Cœur de Jésus, c'est la révélation de l'amour du Cœur de Jésus. Mais ce n'est que lentement que de la blessure du Cœur on arrive au cœur de chair lui-même, symbole de cet amour ». Les premiers mystiques dominicains, Jourdain de Saxe, Jacques de Bevagna, S. Thomas d'Aquin, en sont encore à la dévotion de la Plaie ; mais ils entrevoient déjà les richesses d'amour que recèle le Cœur. Il est intéressant de suivre les progrès de la dévotion chez les Frères et les Sœurs des bords du Rhin, Albert-le-Grand, Maître Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, Mechtilde de Magdebourg, la Bienh. Christine, Elisabeth Stagel, Ida de Hutwil, la Bienh. Marguerite Ebner et sa tante Christine Ebner, Adèle Langmann et tant d'autres.

[1] Voir notre *Prédication*, 1923, p. 245 ; *Ami* 1927, comptes rendus des ouvrages du P. Kanters, p. 618-620 ; 1928, p. 875.

L'auteur s'arrête avec complaisance sur sainte Catherine de Sienne, qui a « complètement compris, goûté et pratiqué la dévotion au Cœur de Jésus. Elle l'a fait avec des expressions à elle, qui tranchent assez fortement sur ses contemporains des bords du Rhin, qui ne sont point non plus celles assez stéréotypées que l'on emploie de nos jours, mais qui n'en sont pas moins caractéristiques » (p. 88).

Un chapitre spécial recueille les témoignages du groupe florentin, c'est-à-dire de Fra Angelico, de Jérôme Savonarole, de sainte Catherine de Ricci, du P. Ignace del Nente. Les témoignages recueillis au XVI^e siècle, nous amènent bien près de sainte Marguerite-Marie. Puis, postérieurement à la vierge de Paray, l'Ordre dominicain multiplie les apôtres et les défenseurs du culte du Cœur de Jésus.

Mgr Ruch a félicité vivement l'auteur de ce travail : « C'est par des monographies semblables, écrit-il, que se prépare l'histoire générale des origines et du développement de ce culte dans l'Eglise. Et il convenait, et il était nécessaire que le rôle joué par les enfants de S. Dominique, les frères et les sœurs de l'angélique Thomas d'Aquin, fût exactement déterminé, mis en lumière et porté à la connaissance du peuple chrétien » (p. V).

IV. — L'histoire générale des origines et du développement du culte du Sacré-Cœur est encore à faire. Nous sommes cependant heureux de saluer l'apparition d'une esquisse de cette histoire générale dans le beau livre que vient de publier M. l'abbé Lévesque, directeur au Grand Séminaire de Coutances.

On regrettera peut-être que l'auteur n'ait consacré qu'un assez bref chapitre aux origines de la dévotion, depuis la primitive Eglise jusqu'au seuil du XVII^e siècle. Du moins trouvons-nous ici condensés tous les documents épars auxquels nous faisions allusion tout à l'heure. Il eût été facile cependant d'apporter de nouveaux documents (l'auteur n'a pas même une page sur les Pères de l'Eglise !) ; il eût été intéressant surtout de montrer la marche de cette tradition, s'originant à la Cène et à la Croix, et s'affirmant de plus en plus explicite en faveur d'un culte spécial au Cœur de Jésus. Cette esquisse sommaire nous conduit à l'épanouissement de la Dévotion au Sacré-Cœur au XVII^e siècle, chez les Frères Prêcheurs, dans l'Ordre bénédictin, chez les Annonciades, les Ursulines, les Franciscains, les Jésuites, etc.

Mais avec le chapitre III commencent des études pleines d'intérêt. Voici d'abord quelques pages (89-104) fort remarquables sur S. François de Sales, la Visitation et le Sacré-Cœur. L'auteur s'attache ensuite à retracer l'œuvre de S. Jean Eudes, et ses conclusions se rapprochent sensiblement de celles du P. Lebrun. Sainte Marguerite-Marie lui apparaît néanmoins comme choisie spécialement par le Sacré-Cœur pour établir définitivement son culte : c'est elle la grande dépositaire des révélations du Sacré-Cœur ; c'est elle surtout le grand apôtre de la diffusion de la dévotion nouvelle. Est-il besoin de dire que dans l'interprétation des révélations faites à la sainte, M. Lévesque fait preuve d'une prudence et d'une sagacité tout à fait opportunes ? Un chapitre entier est consacré au Bienh. Claude de la Colombière, aux Jésuites et aux Visitandines auxiliaires de Marguerite-Marie : on signale ici tout particulièrement la Vénérable Anne-Madeleine Remuzat et Mgr de Belzunce. Enfin, l'ouvrage se clôt par une brève esquisse de l'expansion du culte du Sacré-Cœur à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle.

Ouvrage d'excellente vulgarisation, le livre de M. Lévesque doit servir de guide à tous ceux qui veulent étudier l'histoire générale de la dévotion au Cœur de Jésus ; il les orientera par des voies bien assurées vers des ouvrages plus importants, plus complets et plus critiques.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de dom F. CABROL et de dom H. LECLERCQ. Fasc. XCIV-XCV, *Liber responsalis-Lieu (Noms de)* ; fasc. XCVI-XCVII, *Lieu (Noms de)-Listes épiscopales* ; fasc. XCVIII-XCIX, *Lit-Lois des Barbares* ; fasc. C-CI, *Lois des Barbares-Londres* ; fasc. CII-CIII, *Londres-Lydie*. — Paris, Letouzey.

Nous n'avons jamais caché que l'un des secrets de dom Leclercq, dans la réalisation de son œuvre colossale, réside dans l'art d'user des ciseaux et de la plume. Des ciseaux pour découper largement dans les travaux antérieurs, de la plume pour cimenter les moellons ainsi taillés. Dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1930, p. 306, M. Robert Devreesse s'est avisé de confronter sur deux colonnes le texte de Léon Clugnet et celui de dom Leclercq sur les noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque. Il veut qu'on « se rende compte » de la manière de dom Leclercq « en comparant quelques notices choisies au hasard ». Le résultat de la comparaison n'est pas douteux : le texte du *Dictionnaire d'Archéologie* reproduit presque mot pour mot le *Lexique* dressé par Léon Clugnet. « Cela se poursuit pendant quatorze colonnes, conclut M. Devreesse. On trouverait, à n'importe quel endroit des articles signés Henri Leclercq, ces mêmes procédés d'un copiste sans scrupule ; il est vrai que, depuis bientôt vingt ans, le public s'est fait son complice. » Le coup est dur et asséné d'un poing vigoureux. Nous pensons qu'il est trop dur, bien que nous ayons sans cesse insisté près du partenaire ainsi censuré, j'allais dire ceinturé, sur la nécessité de mettre dans ses dissertations plus de méthode et d'assimiler plus complètement ses sources. Réclamations tout à fait vaines d'ailleurs, sur ce point comme sur divers autres, où les événements se sont chargés de montrer à quel point nous avions raison.

Sauf trois, tous les articles de ces cinq fascicules doubles, soit environ 1250 pages in-4° de texte fin sur deux colonnes, sont signés Henri Leclercq. A cela se réduit « le concours d'un grand nombre de collaborateurs » annoncé sur la couverture.

Ces trois articles « hétérographes » sont : *Litanies*, par dom Cabrol ; *Littérature copte*, par O'Leary ; et *Loudun*, par L. Charbonneau-Lassay. On comprend que ciseaux et truelle soient les instruments inévitables d'une production aussi étonnante par son volume et son étendue.

Mais il serait tout à fait injuste de réduire à des emprunts la substance de cette œuvre, unique dans son genre. D'ailleurs la présentation, le ton et l'accent en sont inimitables, toujours très personnels, et parfois trop.

Mais n'insistons pas et passons de suite à la recension. Sur la *Libéralité des fidèles*, on sera certainement heureux de trouver réunis nombre de textes scripturaires, patristiques ou juridiques se référant aux dons spontanés des premiers chrétiens, aux ressources ordinaires (prémices, dîmes et « casuel ») et extraordinaires des anciennes communautés. Rappelons pourtant que le sujet a été traité déjà, et fort amplement, au mot *Charité*.

Sur le pape *Libère*, l'essentiel de l'article est de Mgr Duchesne.

Une bonne contribution à l'histoire de la *Liberté de conscience* montre comment cette liberté était inconnue des Romains. Le principe était que les citoyens n'avaient pas le droit de participer à un culte étranger, tant que celui-ci n'était pas nationalisé et assimilé.

Près de 40 colonnes sont consacrées à l'affaire *Libri*, qui fit tant de bruit au siècle dernier, et maintenant si près d'être oubliée. Ce Libri appartenait à l'une des plus anciennes familles de l'aristocratie florentine. Mais il avait été à bonne école : son père, le comte Giorgio Libri-Bagnano, avait été condamné à dix ans

de bagne pour faux en écriture. Licencié en droit, docteur ès sciences, nommé à vingt ans professeur à l'Université de Pise, à trente ans suppléant de Biot au Collège de France, bénéficiant ainsi, dit notre caustique auteur, « de cet accueil que les Français ne refusent à leurs compatriotes que pour le réserver aux étrangers », naturalisé Français et élu membre de l'Académie des Sciences presque aussitôt, puis professeur à la Sorbonne, inspecteur général de l'Instruction publique, ami de Guizot, et par là-dessus, naturellement, ennemi du prêtre et de la religion. C'est alors, arrivé au faîte des honneurs, que Libri commença sa carrière de voleur. Pour se créer une vaste bibliothèque et surtout une bibliothèque de grand prix, il ne recula devant aucun moyen. Chargé par Villemain d'établir le Catalogue des bibliothèques publiques des départements, partout où il passa, il subtilisa habilement les manuscrits précieux et les pièces uniques, arracha des cahiers, remplaça des documents très rares par des papiers sans valeur. Il s'écoula quarante ans avant qu'on s'aperçût de ses pillages, et lorsqu'en 1850 Libri fut condamné à dix ans de réclusion, il était depuis longtemps en sûreté à Londres.

Dom Leclercq profite de l'occasion pour rappeler que « les manuscrits confisqués et, pour dire le mot, *volés*, par la force et la violence en 1791... ont une origine impure et leur détenteur actuel n'en est pas le légitime propriétaire. »

Pour *Liège*, c'est toute une série de questions qui sont exposées en détail : topographie, préhistoire, histoire, légende, établissement du christianisme, invasions des Barbares, siège épiscopal, nom, site, donation, le village et le sanctuaire, etc... Nous donnons ce fragment du sommaire surtout pour rappeler, ce que nous avons déjà tant répété, avec quelle fantaisie dom Leclercq établit les plans de ses dissertations.

Aux *Noms de lieu* il a consacré une énorme monographie qui rendra de très grands services. La tâche semblait excéder les forces d'un homme. « Qu'un homme s'y mette donc, et l'on verra bien ! » Et l'on voit en effet un superbe traité que l'on utilisera parallèlement à Longnon, et qui complètera celui-ci sur nombre de points. Il comprend deux grandes parties : la première est un traité des étymologies géographiques, la seconde, un Index, très vaste, quoique fatalement très incomplet encore, des noms de lieu latins de la Gaule. On ne saurait trop recommander ce beau travail à tous ceux qu'intéressent l'histoire locale et notre passé ; ils iront de découverte en découverte.

Sous le titre de *Lieux d'habitation* viennent de très utiles précisions sur le sens des mots *civitas, urbs, municipium, castrum, vicus, villa, domus, monasterium, cellula, basilica, locus*. Le seul inconvénient, c'est qu'au moment où l'on cherchera ces renseignements on ne pensera pas les trouver au mot *Lieux*. Entre cent autres, cet exemple montre la nécessité d'un Index général analogue (mais perfectionné) à celui qu'a déjà donné le *Dictionnaire de Théologie*.

Lille, Lillebonne, Limoges sont amplement étudiées au point de vue historique et archéologique. Aux mots *Listes épiscopales* on rencontrera une vaste étude, aussi étendue que celle des noms de lieu : c'est l'étude des listes épiscopales de Rome, de Jérusalem, de Byzance, d'Antioche, d'Alexandrie, de l'Afrique du Nord, de la Gaule et de l'Italie. Pour la Gaule, il va de soi que l'on trouvera ici essentiellement la mise en œuvre des *Fastes épiscopaux* de Mgr Duchesne. Malheureusement, ici comme ailleurs, la clarté du classement laisse beaucoup à désirer et les recherches font perdre un temps précieux. Classés d'abord dans l'ordre de la *Notitia Galliarum*, les diocèses le sont ensuite dans un ordre totalement différent, et, comme toujours encore, avec des répétitions fort inutiles.

Les liturgistes aimeront à trouver l'histoire des *Litanies* sous la plume de dom Cabrol. Sur les *Liturgies néo-gallicanes* dom Leclercq s'est offert le luxe, dont il n'est pas avare, d'un « excursus » en dehors des limites du Dictionnaire. On pense bien que ce n'est pas sans l'arrière-pensée d'y placer quelques boutades. On appelle liturgie gallicane une liturgie d'origine orientale introduite en Occident vers le milieu du IV^e^ siècle. A la fin du VIII^e^ siècle, Pépin et Charlemagne imposèrent la liturgie, les livres et le chant romains. Mais ils furent assez mal obéis, car bien des usages gallicans survécurent et il se forma une liturgie que l'on peut appeler néo-gallicane, avec un fonds commun que les Eglises particulières enrichirent de leur liturgie locale. Et cet état de choses dura jusqu'au début du XIX^e^ siècle où la France fit retour à l'usage romain. En 1830 l'abbé Guéranger, qui n'était pas encore bénédictin, fit prendre à l'épithète *gallicane* un sens péjoratif qu'elle n'avait pas jusque-là. L'évêque de Langres, Mgr Parisis, fut un des premiers à imposer l'abandon des pratiques locales traditionnelles. Dom Leclercq raconte toute cette histoire, qui ne se déroula pas sans luttes, et qui lui fournit l'occasion de quelques coups de boutoir distribués de droite et de gauche.

Encore un chapitre imprévu : sous la rubrique *Liturgistes*, on donne la notice et la bibliographie des suivants (et dans cet ordre !) : P.-J. Varin, F.-J. Mone, G. Hay Forbes, F. Probst, N. Nilles, A.-M. Ceriani, Ed. Bishop, P. Lejay, Ad. Fortescue, P. Cagin, U. Chevalier, P. Batiffol. Avec ce jeu de cache-cache, résultat de l'improvisation, comment se retrouver ? Qui songera à chercher l'abbé Lejay ou Mgr Batiffol au mot *Liturgistes ?* Evidemment personne. Et c'est dommage pour les malices dont ces notices sont semées. Elles se retournent d'ailleurs parfois contre leur auteur ; c'est ainsi qu'il déclare nettement : « Ulysse Chevalier n'était ni un historien, ni un liturgiste, mais un bibliographe », et encore : « A aucun degré Ulysse Chevalier n'était liturgiste... », alors qu'il l'enterre pourtant sous l'inscription funéraire *Liturgistes*.

A l'ébahissement du lecteur, stupéfait de rencontrer tant d'aptitudes diverses en un seul et unique auteur, dom Leclercq, après avoir parlé liturgie, comme nous venons de voir, se fait historien de l'art, en décrivant les *Livres d'Heures ;* exégète, en retraçant l'historique des *Livres canoniques*, se révèle juriste compétent dans un immense traité de 200 colonnes sur les *Lois des Barbares*, Alamans, Anglo-Saxons, Bavarois, Burgondes, Francs Chamaves, Ripuaires et Saliens, Frisons, Irlandais, Lombards, Rhètes, Saxons, Thuringiens, Vestrogoths, Wisigoths... et un autre, heureusement plus court, sur les *Lois romaines*, depuis les Rois et la République jusqu'à la fin de l'Empire païen. Un fascicule double pour ce cours de droit, c'est vraiment dépasser les bornes.

On pense bien qu'à *Londres*, sa ville d'adoption, l'auteur n'a pas non plus ménagé la place. Sa documentation se ressent fort heureusement de ce contact étroit et quotidien.

Après une brève et assez amusante note, excursus encore, sur la *Longévité*, voici un article ému, savant, solide, sur Auguste *Longnon*. « Cela débute comme dans l'*Histoire des enfants célèbres*, et cela se poursuit comme dans la *Vie des hommes illustres* ». *Auguste fidelis, vivas in Christo*, c'est sur ces mots, inspirés de la vieille épigraphie chrétienne, que se clôt l'histoire de ce grand savant, qui fut l'artisan de son propre mérite.

Le mot *Linceul* ne figure pas à sa place, malgré les bruyantes discussions auxquelles a donné lieu la célèbre relique de Turin. Est-ce une omission ? Est-ce pour en parler ailleurs, à *Suaire ?* Rien ne nous renseigne. Par contre on nous donne le résumé de l'affaire de *Lorette*. On s'attend bien que la solution adoptée par dom Leclercq sera celle d'Ulysse Chevalier et de M. Boudinhon. Il termine par le vœu que l'on ne publie plus rien « sur un problème qui a reçu sa solution et qu'on connaît dans ses moindres détails ». C'est beaucoup dire, beaucoup trop !

Le dernier des fascicules parus contient encore, entre autres, une étude sur S. *Loup de Bayeux* et une sur S. *Loup de Chalon*, un article d'archéologie sur St-Bertrand-de-Comminges *(Lugdunum Convenarum)*, et un autre très important sur *Luxeuil*, qui est une occasion d'étudier en même temps S. Columban, sa vie, sa règle et ses écrits.

Bornons ici ces indications de détail, mais déplorons encore le manque de méthode qui permet tant de répétitions et de rabâchages inutiles, parfois d'un article à l'autre, comme les colonnes consacrées aux travaux de Longnon dans l'article *Noms de lieu*, alors que tout cela se retrouve plus loin à *Longnon*, — les exemples de ce genre surabondent, — et parfois, disons très souvent, dans le corps d'un même article. L'auteur, écrivant au courant de la plume, n'ayant pas pris la peine, ainsi pourtant qu'on est en droit de l'exiger quand il s'agit d'un Dictionnaire, d'arrêter d'avance son plan et ses directives, et parfois de classer ses coupures ou de sacrifier celles qui se répètent, en arrive à faire pour ainsi dire deux fois le même travail bout à bout. C'est ce que l'on peut constater, parmi bien d'autres exemples, dans l'article *Lorette*, où l'on trouvera deux fois l'historique de la controverse, deux fois l'analyse et l'appréciation des livres du P. Grisar et d'Ulysse Chevalier. Le souscripteur, qui dans cette affaire reste le malheureux payant (on l'oublie peut-être un peu), se serait contenté d'*une* analyse et d'*un* historique, et même encore très abrégés.

F. Cimetier. **Les sources du droit ecclésiastique.** — In-16 de 204 p., 10 f. — Paris, Bloud et Gay.

Ce volume porte le nº 76 de la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*. Il expose très sommairement l'histoire des sources du droit canonique jusqu'au Code, mais avec les détails suffisants pour le but de vulgarisation que se propose la Collection.

Cette histoire des sources est divisée en quatre grandes périodes.

La première va des origines au *Décret* de Gratien, vers 1140. L'auteur la raconte en étudiant les recueils canoniques des cinq premiers siècles, parmi lesquels il place même les *Actes des Apôtres*, la Ire Epître aux Corinthiens, et les Epîtres pastorales, sans que l'on voie bien à quel titre ; les collections du IVe au IXe siècle ; les collections systématiques des IXe au XIIe siècles ; puis le *Décret* de Gratien, que la logique, sans doute, ferait placer au début de la deuxième période, puisqu'il fait partie du *Corpus juris*.

Ce sont, en 50 pages, des notes très brèves sur les ouvrages pseudo-apostoliques des cinq premiers siècles, puis de très succincts détails sur les collections postérieures jusqu'au *Décret* de Gratien, dont on traite, en sept pages, les questions d'auteur, date et titre, but, supériorité, divisions et citations.

La deuxième partie, du *Décret* de Gratien jusqu'à l'achèvement du *Corpus juris*, 1140-1500, fait, en 20 pages, l'histoire de cette importante et encombrée période. A peine l'auteur, restreignant fort son sujet, y dit-il un mot des commentaires qui furent faits du *Corpus juris*.

La troisième partie, en 60 pages, traite du temps qui s'écoule entre 1500 et 1869, date du concile du Vatican. Les chapitres III et IV donnent la nomenclature des divers recueils où l'on peut trouver le texte des actes des papes ou des organismes du Saint-Siège que l'on nomme actuellement Congrégations, Tribunaux et Offices.

La quatrième partie, en 50 pages, est intitulée *Du concile du Vatican au Code de droit canonique, 1870-1917*. Elle expose d'abord, et les explique, les demandes de codification qui étaient adressées, de plus en plus nombreuses, au Saint-Siège, depuis plus d'un demi-siècle. Un chapitre dit comment l'initiative privée tenta de faire cette codification tant désirée que l'Eglise ne faisait pas. Fort intéressantes et suggestives, à ce sujet, les quelques pages que l'auteur consacre aux efforts de cette initiative privée, sous les titres : *La codification et les canonistes italiens ; la codification et les canonistes français ; la codification et les canonistes de langue allemande*. Les italiens entreprirent des œuvres colossales, qui manquaient d'ordre et d'air, et qui, étant inachevables, demeurèrent inachevées ; les français, Pillet surtout, Deshayes, et Péries sur un terrain plus restreint, montrèrent la voie, et réalisèrent des œuvres simples, claires, dont la méthode s'imposa. Quant aux allemands, ils s'en tinrent à la critique sceptique des œuvres et de l'idée.

Les trois derniers chapitres exposent en 30 pages la façon dont fut menée à bien la codification actuelle.

Cinq pages d'une bibliographie utile et au point terminent l'ouvrage, qui a atteint complètement son but : donner au grand public qui s'intéresse au droit canonique une notion claire, précise et exacte, de la manière dont s'est formé, au cours des siècles, le droit ecclésiastique, pour aboutir au Code qui régit actuellement l'Eglise.

Bien que n'étant pas destiné à eux, et n'étant pas suffisant pour eux, l'ouvrage rendra service aussi aux étudiants de droit canonique : c'est une première initiation, une base solide (écrite par un professeur averti), qu'il leur sera facile d'étoffer ensuite.

F. Roberti. **De delictis et pœnis. Vol. I, pars I.** — In-8 de 250 p., 20 lires. — Rome, Faculté juridique de l'Apollinaire, Piazza S. Apollinare, 49.

Nos lecteurs connaissent les deux premiers volumes du commentaire publié, sous le titre *De processibus*, du livre IV du Code, par le savant professeur de l'Apollinaire (*Ami* 1930, p. 350 et s.).

L'ouvrage présent, qui est le début d'un commentaire du livre V, est composé d'après les mêmes plan et méthode. C'est, comme le dernier, le cours du professeur à ses étudiants. L'auteur y expose le Code, en éclairant chaque question de notions historiques et comparatives, qui font connaître les idées et les solutions des diverses écoles juridiques. Les Codes actuels des différentes nations sont aussi passés en revue, en ce qu'ils ont de plus significatif et de plus important.

Une introduction de 52 pages précède le commentaire. Une première partie de cette introduction expose l'histoire sommaire du droit pénal ecclésiastique, et montre comment le droit canonique a pris leurs meilleurs principes au droit romain et au droit barbare, et a fait œuvre profondément différente, néanmoins, et supérieure. — L'auteur énumère ensuite les sources de ce droit pénal ecclésiastique : conciles anciens et statuts épiscopaux, pénitentiels [1], Gratien [2], le livre V des Décrétales de Grégoire IX, dont les titres sont reproduits, et qui est soigneusement analysé ; concile de Trente [3] ; constitution *Apostolicæ Sedis*, du 1er octobre 1869. — Cette première partie se termine par l'exposé de la littérature du droit canonique : glossateurs du XIIIe siècle et commentateurs des XIVe et XVe sont nommés, les grands exégètes des XVIe et XVIIe siècles sont cités avec le titre de leurs ouvrages ; les tractatistes du XVIIIe siècle de même, ainsi que les écrivains du XIXe, et les historiens (allemands et italiens du moins) du droit pénal. Après la classification par écoles (classique, positive et éclectique) des auteurs de droit pénal des Etats, l'auteur

[1] L'auteur en reste, pour les pénitentiels, aux idées ou énumérations émises, il y a déjà longtemps, par Schmitz, Wasserschleben et Tardif. Il ne paraît pas connaître, et n'en fait pas usage, l'étude capitale de M. Paul Fournier dans la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*.

[2] Le caractère de la section *De pœnitentia* du *Décret* n'est pas indiqué : c'est un pénitentiel.

[3] Après le concile de Trente, l'auteur cite la bulle *In cœna Domini* d'Urbain VIII, en 1627, comme si Urbain VIII seul parmi les papes avait publié une de ces bulles célèbres ou comme s'il avait publié la première.

cite les commentateurs du livre V du Code ou les écrivains qui en ont touché quelque partie [1].

L'Introduction se termine par un exposé des principes philosophiques qui sont à la base du droit pénal. L'auteur y marque les positions des diverses écoles qui ont établi le droit pénal soit sur la justice, soit sur l'utilité, et développe ensuite les principes qui sont ceux de l'Eglise catholique en la matière, et qu'illustrent les dispositions du Code.

L'ouvrage commente, en deux cents pages, la première partie du livre V, *De delictis*, titres I-III inclus. Nous ne le suivrons pas dans chacune des parties de son exposition, intéressante et complète. Nous signalerons seulement que l'auteur y traite en détails circonstanciés les notions si importantes de l'imputabilité et de la responsabilité. Il fait une grande place, dans ses explications, aux causes morbides et psychiatriques. Il nous avertit dans sa préface qu'il s'est assuré, pour cette partie, le concours d'un professeur catholique de l'Université royale italienne, dont la modestie n'a pas permis de donner le nom. Cette partie est, en effet, fort bien informée.

Nos lecteurs trouveront dans cet ouvrage, qu'ils auront grand profit à acquérir, et grand plaisir à lire, toutes les qualités de méthode sérieuse, d'exposition claire, de doctrine savante et sûre, de sagacité avertie, que nous nous sommes plu à marquer dans les précédents ouvrages du même auteur.

La Destinée humaine, par E. PEILLAUBE, avec préface de Mgr Baudrillart. (Collection « La Vie chrétienne »). — Un vol. in-16 de 280 p., 15 f. — Paris, Bernard Grasset, 1930.

Cet ouvrage est le fruit de conférences adressées par le P. Peillaube à des hommes du monde et, malgré la profondeur des pensées, il se ressent de cette origine par le caractère aisé de la présentation.

C'est à vrai dire tout un traité de vie chrétienne. Et en effet le P. Peillaube, tout en donnant d'amples développements à ce qui est proprement l'objet de son livre, à savoir « la destinée humaine », ne manque pas d'indiquer les moyens qui y conduisent, c'est-à-dire la grâce, les vertus, les dons, l'imitation de Dieu, de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge. Chacun de ces moyens est dans son ouvrage l'objet d'un chapitre spécial.

On sera curieux de savoir quelle solution donne le P. Peillaube à la question si discutée de notre aptitude à la vision intuitive et du désir naturel que nous en aurions, selon S. Thomas. Voici comment il résume la pensée du Docteur Angélique : « (Le saint) connaît par la foi la vision béatifique, et il cherche à déduire rationnellement la possibilité de cette vision en partant du désir naturel de connaître les causes. La vision directe de Dieu est propre à Dieu, elle est absolument transcendante ou surnaturelle ; mais étant donné la nature de l'intelligence, il ne peut pas se faire qu'elle ne soit pas apte à être élevée par Dieu à une pareille vision. » (P. 36). Et un peu plus bas, il ajoute : « S. Thomas va jusqu'à dire que le bonheur absolu et parfait de la nature intellectuelle ne consiste que dans la vision béatifique. » Par où le saint Docteur fait entendre que si Dieu nous appelait librement à une destinée surnaturelle, nous ne serions sans doute pas frustrés, mais nous pourrions cependant soupçonner qu'il manque quelque chose à notre bonheur.

Quant à la manière dont l'homme possède Dieu dans la vision béatifique, le R. P. rappelle que « connaître, c'est en quelque manière devenir ce que l'on connaît. Connaître Dieu par vision immédiate, c'est, tout en gardant sa nature, devenir idéalement Dieu. » Il en est ainsi, à vrai dire, dans toute connaissance, mais à plus forte raison dans le cas de l'intuition glorieuse où l'intelligence humaine ne voit pas son objet par l'intermédiaire d'un verbe mental produit par elle, mais par application directe au Verbe de Dieu (p. 66).

Le P. Peillaube croit même, semble-t-il, pouvoir aller plus loin. Il pose la question suivante : « Ne pourrait-on pas dire, en s'inspirant de S. Jean de la Croix, que l'entendement de Dieu devient l'entendement de l'âme glorifiée ? » (p. 67). Et cette question, il est clair qu'il la résout par l'affirmative : il continue en effet : « Les deux entendements sont à tel point concentrés en un seul, qui est l'entendement divin, qu'il n'y a plus qu'une seule vision de l'essence de Dieu ; Dieu se voit lui-même dans la lumière de l'âme, mais la lumière de l'âme n'est pas autre chose que la lumière de Dieu » *(ibid.)*. Nous ne savons à quel passage de S. Jean de la Croix fait allusion notre auteur, mais la thèse qu'il en tire nous paraît inadmissible à parler proprement et théologiquement. Quelle que soit l'intimité des communications intellectuelles entre Dieu et l'âme glorifiée, il reste, à peine de panthéisme, que les deux êtres sont distincts, et que dès lors l'intelligence humaine ne saurait s'identifier avec l'entendement divin. L'analogie même du dogme le réclame ; si l'on devait admettre une pareille solution pour l'âme des élus, ne devrait-on pas l'admettre encore bien davantage pour l'âme de N.-S. ? Et pourtant n'est-elle pas très certainement à rejeter même là, si l'on ne veut tomber dans le monophysisme ou le monothélisme ?

Mais c'est trop nous attarder sur un point particulier de cet excellent ouvrage. Nous aimons mieux dire au lecteur toutes les richesses de doctrine spirituelle qu'il y trouvera. Citons par exemple les belles pages sur la filiation divine que la grâce confère à celui qui la possède (p. 81 et suiv.) ; sur la nature de la grâce sanctifiante qui n'est pas « simplement la faveur divine » (nous traduisons ainsi le texte du concile de Trente, cité par le R. P.), mais une vraie réalité produite par Dieu et inhérente à l'âme (p. 90 et suiv.) ; sur le rapport entre les vertus morales humaines et les vertus morales chrétiennes (p. 154 et suiv.).

Le chapitre consacré à l'imitation de Dieu est un commentaire expressif du traité *De moribus divinis* qu'on a eu tort d'attribuer à S. Thomas, mais qui n'en est pas moins très remarquable et très digne d'être étudié.

Parlant de l'imitation de l'Homme-Dieu, le R. P. montre en lui le Verbe sous un quadruple aspect, « créateur, réparateur, vengeur, rémunérateur. »

Quant au dernier chapitre, il est une magnifique conférence, nous dirions volontiers une délicieuse méditation sur la Très Sainte Vierge. Le R. P. nous montre en Marie un modèle à quatre points de vue : « 1) Elle a conçu le Verbe éternel dans ses chastes entrailles par la Vertu du Très-Haut ; — 2) elle l'a conçu dans son esprit par la foi ; — 3) elle l'a reproduit dans toute sa personne par des œuvres très saintes ; — 4) elle le forme dans les âmes par l'ardeur de son zèle. » Toutes ces pensées sont développées par le R. P. avec autant d'onction que de doctrine.

Somme toute, ouvrage très instructif et très édifiant où l'auteur se montre très pénétré de cette doctrine de S. Thomas dont il est le zélé propagateur, ce qui ne l'empêche pas de citer après cet auteur, tel poète ou tel romancier moderne dont les extraits émouvants viennent corroborer les affirmations plus austères de nos grands docteurs. C'est le cas de redire le vers connu :

Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

---

[1] Il ne cite aucun des commentateurs, pourtant si nombreux, de la constitution *Apostolicæ Sedis*, pourtant si importante. On pourra consulter à ce sujet : A. Amanieu, *Apostolicæ Sedis*, dans le *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, col. 698-724. L'étude de Mgr Boudinhon comparant la constitution *Apostolicæ Sedis* et le livre V du Code eût été, aussi, bonne à citer.

La Raison, règle de la Moralité, d'après S. Thomas, par le P. Léonard Lehu, O. P. — Un vol. in-16 de 264 p. de la *Bibliothèque Théologique*, 15 f. — Paris, Gabalda.

Le P. Lehu est bien connu pour sa vigilance à maintenir l'exacte interprétation de S. Thomas, surtout dans le domaine de la Morale générale. Son grand traité *Philosophia moralis et socialis* insistait sur le fait que pour S. Thomas la loi est un acte de raison, non de volonté, *ordinatio rationis*. Dans le présent ouvrage, il prend à partie une théorie jadis énoncée par le P. Beckx, soutenue récemment par dom Lottin *(Annales de l'Institut supérieur de Louvain*, t. VI, 1924, p. 332 et suiv.) et par le P. Elter *(Gregorianum*, 1927, p. 337 et suiv.), d'après laquelle la règle de la moralité serait la nature raisonnable de l'homme. Pour lui, il prétend que la règle prochaine de la moralité selon S. Thomas, c'est la raison même de l'homme, image et effet de la raison divine.

Son livre s'ouvre par cette phrase de la Ia-IIæ, q. 71, a. 6 : « Regula voluntatis humanæ est duplex. Una, propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. » Mais quelle est la raison dont parle S. Thomas dans ce texte et dans quantité de textes similaires ? Le Docteur Angélique n'emploierait-il pas ce terme pour désigner la nature humaine elle-même, en ce qu'elle a de propre et de spécifique ? Le P. Lehu n'a pas de peine à montrer qu'il n'en est rien. Raison, pour S. Thomas, veut bien marquer une faculté de l'âme et non l'âme elle-même, moins encore le composé humain ; autrement, l'on ne s'expliquerait pas le parallélisme constant établi par le saint Docteur entre la raison et la volonté. Quand il parle du bien de la raison, ce qui lui arrive souvent, il ne parle pas *in recto* de ce qui convient à la nature en tant que raisonnable, mais « de ce qui est modéré ou ordonné par la raison. » (« Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum, » Ia-IIæ, q. 59, a. 4).

Dans toute cette étude, on trouvera des analyses très fines et très exactes de la psychologie thomistes ; le P. Lehu décrit parfaitement les divers actes de la raison pratique qui font émettre le jugement moral ; il a des pages excellentes sur la vertu de prudence.

Dirons-nous que nous eussions souhaité de le voir entrer un peu plus dans la pensée des auteurs qu'il contredit, pour en dégager la part de vérité, dénaturée ou exagérée, mais réelle, qu'elle contient ? « L'objet n'est pas règle de la moralité ; il en est une des sources » (p. 40). Très bien ; mais comment l'est-il ? Il y a, dans les choses, des natures ; il y a, entre les êtres, des relations que notre raison reconnaît, mais qu'elle ne crée pas. La raison ne peut travailler à vide. Elle perçoit les êtres avec leur degré de bonté, dans leur subordination, dans leur hiérarchie ; tout ceci s'impose à elle. Elle n'est pas règle en tant qu'elle détermine, mais en tant qu'elle constate et qu'ensuite elle prescrit.

L'Action catholique. *Essai de synthèse*, par Paul Dabin, S. J. — In-12 de 192 p. — Paris, Bloud et Gay.

Petit livre dans lequel, sous une forme technique et rigoureusement scolastique, est exposée, sous ses aspects essentiels, une question à l'ordre du jour et particulièrement complexe. L'auteur se propose de définir et de préciser ce qu'il faut entendre par l' « action catholique », préconisée par les derniers documents pontificaux, de Pie X à Pie XI.

Le sujet est particulièrement difficile : l' « Action catholique » est *dans* ce monde, et non pas *de* ce monde ! Il lui faut, dans des nations différentes, s'exercer au milieu de conditions dissemblables. Et, de plus, il faut tenir compte des oublis et des incompréhensions auxquels se heurtent les directives pontificales.

Pour expliquer ce que doit être l'A. C., il faudra donc, non seulement user du raisonnement, mais se pénétrer, par une étude approfondie, du sens des documents romains, où se manifeste une frappante continuité de vues de la part des Papes.

L'auteur donne de l'A. C. deux définitions. L'une est concrète : « L'ensemble de toutes les œuvres, dont les principaux soutiens et promoteurs sont les laïques catholiques ». C'est la définition de Pie XI. Abstraitement, on formulera, avec le même pontife, la définition suivante : « Participation des laïques à l'apostolat hiérarchique, pour la défense des principes religieux et moraux, pour le développement d'une saine et bienfaisante action sociale sous la conduite de la hiérarchie ecclésiastique, en dehors et au-dessus de tout parti politique, afin d'instaurer la vie catholique dans la famille et dans la société ».

En somme, l'A. C. est l'organisation du *laïcat*, en vue de compléter l'œuvre de l'Eglise elle-même dans le travail de la sanctification des âmes.

Les laïques seront ici l'agent réalisateur, ou, pour employer un terme d'école, « la cause efficiente ».

Quels laïques devront être ainsi organisés ? Les documents indiquent, déclare le P. Dabin, qu'il s'agit de laïques « choisis », pas de tous les laïques. Cette interprétation se fonde sur la lettre de Pie XI au cardinal Bertram : *catholici cujusvis ordinis*. L'auteur traduit par : « une élite ». Dans les *Etudes* du 20 mars dernier, p. 757, le P. du Passage conteste l'exactitude de cette précision : « L'action catholique doit-elle être le fait d'une élite ou du nombre ? Le P. Dabin tient pour la première hypothèse. Chez nous (le P. D. est belge), l'on a envisagé pratiquement aussi la seconde et non sans avantage, ainsi que l'a expliqué, à diverses reprises, le général de Castelnau, le chef dévoué de la F. N. C. ». Quoi qu'il en soit, les laïques « choisis » devront viser à la perfection et former dans l'A. C. l'élément prédominant.

La direction imposée au laïcat par la hiérarchie catholique constitue l'élément « formel » de l'A. C. Le laïque d'A. C. est « en service commandé ».

Quant à la « cause finale », c'est, fin prochaine, l'aide des laïques au ministère pastoral ; — fin ultime, l'extension du Règne de Dieu sur terre.

Mais toutes ces précisions n'atteignent pas encore le fond du problème, l'objet, la « cause matérielle » de l'A. C. Le P. Dabin formule ici une distinction opportune. Etant donné que l'A. C. n'exclut aucune forme bienfaisante pour peu qu'elle relève de la divine mission de l'Eglise, elle aura un double objet : un objet *direct*, le domaine religieux ; un objet *indirect*, tous les domaines les plus divers (scientifique, artistique, politique, économique, social, etc...) *en tant que ces domaines présentent un rapport avec le domaine religieux.*

On voit immédiatement quels nouveaux problèmes pose cette distinction. Tout d'abord, on peut se demander dans quelle mesure plus ou moins large et dans quel sens l'activité politique, sociale, économique, et l'enseignement lui-même ressortissent à l'action catholique. Le problème politique, à lui seul, se présente sous des aspects variés : politique de personnes ou de coteries ; politique racique et linguistique (le cas est actuel pour les Belges) ; politique internationale ; politique visant la forme du régime ; politique électorale ; politique sociale. Et, en ce qui concerne la politique électorale, que de nuances à observer !

L'auteur examine également l'activité du laïcat dans les œuvres de charité et spécialement dans les Conférences de St-Vincent de Paul.

C'est encore un problème de savoir sur quelles bases se fera l'union des catholiques. Cette base ne saurait être que l'obéissance à l'Eglise : « Si l'on écoutait l'Eglise, a déclaré le cardinal Liénart, évêque de Lille,